

المنزع الكلامي والفلسفي عند ابن خلدون (*) من خلال "لباب المحصل" و "المقدمة"

د. محمد العربي بوعزيزي
المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية
جامعة الزيتونة (تونس)

إنّه لشرف كبير للزيتونة أن تحتفي بأحد عباقرة التاريخ والثقافة العربية الإسلامية العلامة عبد الرحمان بن خلدون (ت 808 هـ) الذي عاش بين رحابها دارسا ومدرّسا.

وإنّ إحياء ذكرى وفاة هذا العلامة التونسي وطنيا ومغاربيا وعربيا ودوليا يأتي تقديرا لعلمه ومنهجه العقلاني والتجريبي، والموسوعي، وابتكاره العالمي لعلم العمران البشري، والذي لم يسبقه إليه غيره في زمانه.

فالزيتونة بهذا الاحتفاء تربط ماضيها التّليد بحاضرها السّعيد ومستقبلها الواعد تحقيقا لمعادلة الأصالة والمعاصرة واستشرافا للمستقبل.

وتأتي مداخلتني "المنزع الكلامي والفلسفي عند ابن خلدون من خلال" لباب المحصل " و "المقدمة " في هذا السياق.

(*) مداخلة وقعت المساهمة بها في الندوة العلمية الدولية حول " البعد الديني ومنزلته في تجربة ابن خلدون الفكرية " التي عقدتها جامعة الزيتونة بتونس أيام 20 - 21 - 22 فيفري 2006.

وتقتضي المنهجية العلمية أن تقوم المداخلة على العناصر التالية :

- التعريف " بمحصل " الرازي واهتمام الشراح به.
- كيفية وصول " المحصل " لابن خلدون وسعيه لتلخيصه.
- أهم الموضوعات الكلامية والفلسفية التي تناولها ابن خلدون في " لباب المحصل " والمقدمة.

وإن تناول تلك العناصر بالتحليل كفيل بكشف الغطاء وتجليّة المنزع الكلامي والفلسفي الخلدوني.

التعريف بمحصل الرازي واهتمام الشراح به .

تجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أن فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1212 م)

هو مفسر ومتكلم وفيلسوف، عاش إبان عصور نضج علم الكلام وهو دون نزاع يعد فيلسوف المشرق الأول في القرن السادس الهجري⁽¹⁾، عني بالفلسفة عناية كبرى، درس المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة. تتلمذ لابن سينا وعلق على البعض من كتبه وحاول التوفيق بين الفلسفة والدين وخطط الفلسفة بعلم الكلام⁽²⁾.

وقد تجلّى المزج بين الفلسفة وعلم الكلام فيما كتبه في كتبه الكلامية الفلسفية المختلفة من مثل "المباحث المشرقية"، و"نهاية العقول" و"الملخص في الحكمة" و"تأسيس التقديس" و"محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء والمتكلمين".

والمحصل لفخر الدين الرازي كما يفهم من اسمه هو محصل أفكار وآراء الفخر أولاً ثم محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ثانياً⁽³⁾.

(1) و(2) مدكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف مصر 1976، 2/ 53.

(3) آتاي حسين، تقديم كتاب المحصل للرازي مكتبة دار التراث، ط1 القاهرة، 1411 هـ - 1991، ص 13.

فقد لخص الرازي في محصله ما جاء في كتبه الفلسفية والكلامية السابقة الذكر وغيرها فضلاً عن التفسير الكبير الموسوم "بمفاتيح الغيب".

كيف لا والرازي يعدّ من كبار المتكلمين والفلاسفة إذ استوعب فلسفة أرسطو، وكان أول من أدخل هاته الفلسفة في علم الكلام، فأضحى هذا العلم بذلك فلسفة فامتزج الكلام بالفلسفة. وأخذ بذلك علم الكلام منحى جديداً على يد الفخر الرازي إذ أثر مسلكه على عديد العلماء والمتكلمين الذين جاءوا من بعده وخاصة أعلام الأشاعرة من أمثال البيضاوي (ت 658 هـ) ثم عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ) فابن خلدون (ت 808 هـ/1406م) الذي أعجب بمنهج الرازي الكلامي الفلسفي وسعى إلى تلخيص محصله الذي درسه على شيوخه محمد بن إبراهيم الأبلبي⁽¹⁾. وتجلّى ذلك في "لباب المحصل".

فمحصل الرازي يحتوي على فلسفة المشائين بدء من أرسطو حتّى ابن سينا في المنطق والفلسفة والطبيعة وما وراء الطبيعة. وناقش واجب الوجود وإمكانية وجود العالم، كما ورد عند الفارابي وابن سينا في الفلسفة الوجودية⁽²⁾.

وبذلك يمكن القول : "إن الكلام والفلسفة قبل الرازي كانا متفرّقين في المنهج والمحتوى ولكنّ الرازي جمع بين آراء ومناهج الفلاسفة والمتكلمين في المحصل مثل أدلة إثبات وجود الله تعالى إذ اتخذ المتكلمون من قبله، من جملة ما اتخذوه، من الطرق في إثبات وجود الله تعالى. وأمّا الفلاسفة فكانوا يتبعون طريق الإمكان والرازي، جمعها في مؤلفه هذا"⁽³⁾.

ويتجلّى ترجيح الرازي طريق الإمكان على طريق الحدوث في "المحصل" من خلال قوله : "علة الحاجة إلى المؤثر لما سبق الإمكان لا الحدوث"⁽⁴⁾.

ويعلّل الرازي ترجيحه للإمكان على الحدوث بتعليله التالي :

(1) وافي علي عبد الواحد، عبد الرحمان ابن خلدون، نشر مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975 م، ص 294. وراجع ما جاء في كتاب :

Seroya Henri, La pensée arabe, collection que sais-je ? n° 915, Presses universitaires de France, Paris, 1967, p.121 – 124.

(2) د. آتاي حسين، تقديم كتاب محصل الرازي، ص 13.

(3) المرجع نفسه

(4) الرازي فخر الدين : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، ص 54.

(أ) لأنّ الحدوث كـيفيَّة لوجود الحادث فيكون متأخراً عنه والوجود متأخراً تأثير القادر فيه المتأخّر عنه احتياج الممكن إليه، المتأخّر عن علة احتياجه إليه، فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب.

(ب) احتجّ المتكلمون بأن علة الحاجة لو كانت هي الإمكان لزم احتياج عدم الممكن إلى المؤثر، وهو محال لأنّ التأثير يستدعي حصول الأثر والعدم نفي محض فلا يكون أثراً .

(ج) جوابه : فإن قيل إن علة عدم العلة ⁽¹⁾.

والواقع أن الإمكان والحدوث كانا متفرقين فجمع بينهما الرازي. ولعله كان الدافع للآخرين من الشراح لتناول المسألة والإدلاء فيها بأرائهم. إذ نال "المحصل" اهتمامهم قبل ابن خلدون فأولّوه عناية خاصة وتناولوه بالشرح والنقد والتحليل.

ويأتي في مقدمة تلك الشروح ما قام به كلّ من ابن الحديد ونصير الدّين الطّوسي والطيب القزويني ⁽²⁾.

وإذا ما قورنت تلك الشروح الثلاثة للمحصل يرى الدّارس أن كلّ واحد منها يطيل الإيضاح في مكان ويقصّر في مكان آخر، وغيره يأتي بعكسه، فيما لا يطيل فيه غيره، وأحياناً يترك ما يطيل فيه غيره دون قول أو إيضاح أو شرح ⁽³⁾.

ولعلّ ميزة الرازي تتمثّل في أنّه كان نقطة الالتقاء بين المتقدّمين والمتأخّرين من الفلاسفة والمتكلّمين، إذ انتهت إليه الاتجاهات الكلامية والفلسفية حتّى عدّ بعض الدّارسين المحدثين منزلته في الثقافة الإسلامية بمنزلة أرسطو في الثقافة اليونانية إذ استطاع الرازي الإمام بكلّ ما توصّل إليه الأقدمون ثمّ صاغه في ثوب جديد ⁽⁴⁾.

كـيفيَّة وصول "المحصل" لابن خلدون وسعيه لتلخيصه في " الباب " :
أعجب ابن خلدون " بمحصل الرازي " الذي جمع فيه بين الفلسفة والكلام، والذي

(1) المصدر نفسه، ص 54.

(2) كتاب المحصل، تقديم وتحقيق آتاي حسين، ص 25.

(3) المرجع نفسه، ص 26.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 12.

درسه على أستاذه الأَبلي شيخ العلوم العقلية في زمانه ممّا أدّى إلى سعي ابن خلدون إلى تلخيص المحصل في مصنّفه "اللباب" الذي كان أول نصّ فلسفي دبّجته يراعه وهو لم يتجاوز التاسعة عشر من عمره كما أثبت ذلك في آخر مخطوطة "اللباب" المؤرّخة في 29 صفر عام 752 هـ.

ولسائل أن يسأل كيف وصلت إفريقية هذه الثقافة الفلسفية الكلامية التي شدّت انتباه ابن خلدون وكيف وصل معها محصل الرّازي ؟

إنّ ابن خلدون نفسه هو من سيساعدنا على تجلية هذه المسألة في بعض المقاطع من مؤلّفه "لباب المحصل" فضلا عن "المقدمة".

ومفاد الأمر أنّ العلوم الإسلامية ازدهرت في الشمال الإفريقي ازدهارا كبيرا في النّصف الأوّل للقرن السّابع للهجرة، وذلك بسبب تشجيع دولة بني مرين للعلماء، وهجرة الكثيرين من علماء الأندلس إلى إفريقية بعد سقوط عديد المدن الإسلامية بأيدي النصرانيين، بالإضافة إلى هجرة العلماء للمشرق طلبا للعلم والعودة للمغرب بطرق علمية ومؤلّفات جديدة⁽¹⁾.

ويشير ابن خلدون في المقدمة إلى الرّحلات العلمية إلى المشرق والتي كانت سبيلا إلى انتشار الثقافة الكلامية الفلسفية الجديدة في بلاد إفريقية. فيقول : "... وبعد انقراض الدولة الموحدية في مرّاكش ارتحل إلى المشرق من إفريقية القاضي أبو القاسم ابن زيتون لعهد أواسط المائة السّابعة فأدرك تلميذ الإمام ابن الخطيب "الفخر الرّازي" فأخذ عنهم ولقّن تعليمهم وحذق في العقليات والنقليات ورجع إلى تونس بعلم كثير وتعليم حسن، وجاء على إثره من المشرق أبو عبد الله بن شعيب الدكّالي كان ارتحل إليه من المغرب فأخذ من مشيخة مصر ورجع إلى تونس واستقرّ بها، وكان تعليمه مفيدا، فأخذ عنهما أهل تونس، واتصل سند تعليمهما في تلامذهما جيلا بعد جيل حتّى انتهى إلى القاضي "محمد بن عبد السلام شارح ابن الحاجب" وتلميذه، وانتقل من تونس إلى تلمسان في عهد ابن الإمام وتلميذه فإنه قرأ مع ابن عبد السلام على مشيخة واحدة في مجالس بأعيانها..."⁽²⁾.

(1) الأب "رم بيولو سيانو"، مقدّمة لباب المحصل، تطوان المغرب، دار الطباعة المغربية، 1952م، ص(ي)، وهي النسخة التي رجعنا إليها في هذه الدراسة.

(2) ابن خلدون عبد الرحمان، المقدّمة، نشر دار الكتاب العربي ط5، بيروت لبنان، دون تاريخ، ص 431.

ويكمل المقرّي في "نفح الطيّب" ما رواه ابن خلدون مشيراً إلى أنّ أوّل من أدخل إلى المغرب (إفريقية) كتاب معالم أصول الدّين "لفخر الدّين الرّازي" "أبو العبّاس الغماري التونسي" ... (1).

ولا غرابة إذن أن تزدهر بفضل تلك الرّحلات العلمية إلى بلاد المشرق حركة العلوم العقلية وتحديدًا علم الكلام.

ويعدّ أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم الآبلي من أبرز ممثلي الطّرق العقلية الجديدة الوافدة لإفريقية، فهو تلميذ أبي موسى عيسى بن الإمام وعليه قرأ المنطق والأصليين ، كما أنّه قرأ أيضاً على أبي العبّاس ابن البناء، وكان من جملة العلماء الذين غصّ بهم بلاط السّلطان المريني أبي الحسن وأكثرهم نشراً للعلوم العقلية في المغرب، وتتلّمذ عليه عدد كبير من الدّارسين ، ويأتي في مقدمتهم ابن خلدون، كما شهد هو بذلك حين قال في شأن أستاذه الآبلي شيخ العلوم العقلية : " أصله من تلمسان، وبها نشأ، وقرأ كتب التعاليم وحذق فيها

وأظله الحصار الكبير بتلمسان أعوام المائة السّابعة وخرج منها وحجّ، ولقي أعلام المشرق يومئذ... ثمّ رجع وقرأ المنطق والأصليين عن الشيخ أبي موسى عيسى بن الإمام، وكان قرأ مع أخيه بتونس، أبي زيد عبد الرحمان، على تلاميذ ابن زيتون الشهير الذّكر. وجاء إلى تلمسان بعلم كثير من المعقول والمنقول... ولما قدم على تونس في حملة السّلطان أبي الحسن، لزمته وأخذت عنه الأصليين، والمنطق، وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك" (2).

وقرأ ابن خلدون على شيخه الآبلي "محصل" الرّازي كما أثبت ذلك في الصفحات الأولى من "اللباب" حيث قال : "إنّ العلوم كثيرة والمعارف جمة غزيرة وأشرفها العلم الإلهي الذي فاز عالمه بالسّعادة وأعدّت له الحسنى وزيادة، تفتقر العلوم إليه ولا يفتقر إليها وتعول في مقدّماتها عليه ولا يعول عليها... كان الأولى صرف العناية إليه وكانت له مدّة منذ ركبت راحته وخبت مصابيحها فلا تجد إلّا طالب علم ينيله رياسة دنياه... إلى أن طلع الآن بسمائه

(1) المقرّي، نفح الطيّب، المطبعة الأزهرية المصرية، 1302 هـ، 118/3.

(2) ابن خلدون عبد الرحمان، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، عرض وتعليق محمّد بن تاويع الطنجي، لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة - مصر، 1951، ص 21-23.

شمس نور آفاقه... وهو سيدنا ومولانا الإمام الكبير العالم العلامة فخر الدنيا والدين حجة الإسلام والمسلمين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلّي... اقتطفنا من ينابيع أزهاره وأفاض علينا سيب علومه... إلى أن قرأنا بين يديه كتاب "المحصل" الذي صنّفه الإمام الكبير "فخر الدين ابن الخطيب"، فوجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق وأخذ في تحقيقه كل مسلك وطريق إلا أن فيه إسهاباً لا تميل همم أهل العصر إليه وإطناباً لا تعول قرائهم عليه (1).

وأمام إسهاب الرازي في محصله وإطنابه. فيه أقدم ابن خلدون على تلخيصه بحذف ما يُستغنى عنه وترك ما لا بدّ منه، وإضافة كل سؤال إلى جوابه وضّمن كل ذلك في مصنّفه "لباب المحصل" كما جاء على لسانه :

" فرأيت أن أحذف من ألفاظه ما يُستغنى عنه، وأترك منها ما لا بدّ منه وأضيف كل جواب إلى سؤاله، وأنسج في جميعها على منواله. فاختصرته وهذبتة، وحذو ترتيبه (ترتيب الرازي في المحصل) رتبته، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي، وقليلاً من بُنَيّات فكري، وعبرّت عنهما بـ "ولقائل أن يقول" وسميته "لباب المحصل"، فجاء بحمده الله رائق اللفظ والمعنى، مشيد القواعد والمبنى..."(2).

قسّم ابن خلدون كتابه : "لباب المحصل" إلى أربعة أركان رئيسيّة : الأول منها في البديهيات، والثاني في المعلومات ويتبعه الكلام في الموجودات عند الفلاسفة والمتكلمين، والثالث في الإلهيات، والرابع في السمعيّات، ويشتمل كل ركن منها على عدّة أقسام ويختم بالكلام عن الإيمان والكفر ثمّ عن الإمامة عند الشيعة وفرقها.

وقد أثبت ابن خلدون تقسيمه لمصنّفه في مقدّمة "لباب المحصل" إذ قال : " ورتبته على أركان : الركن الأول في المقدّمات الأولى في البديهيات... الركن الثاني في المعلومات... الركن الثالث في الإلهيات... الركن الرابع في السمعيّات..."(3).

(1) ابن خلدون عبد الرحمان، لباب المحصل، تقديم الأب لوسيانو، تطوان المغرب دار الطباعة المغربية، 1952 م، ص 1-2 .

(2) ابن خلدون، لباب المحصل، ص 3.

(3) المصدر نفسه، الصّفات 3-25-79-111.

والمتمامل في تلخيص ابن خلدون لمحصل الرازي يلحظ تشابها دقيقا في التصميم والتقسيم حيث أن كل مسألة وكل برهان في المحصل يقابله على وجه الإجمال مسألة وبرهان في اللباب.

فلباب المحصل يتضمن ما قاله الرازي والطوسي ولكن بعبارات أقصر وأوجز وكل ذلك يتضح من خلال (إجراء) مقابلة بعض مقاطع التأليفين كما يلي :

<p>يقول ابن خلدون في اللباب الركن الثاني في المعلومات</p>	<p>يقول الرازي في المحصل الركن الثاني في تقسيم المعلومات</p>
<p>وهي إما موجودة أو معدومة وتصورهما بديهي لتوقف هذا التصديق عليه ولأن العلم بالوجود جزء من علمي بوجودي البديهي. والوجود عين الموجود خلافا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا.</p> <p>لنا : فتغاير حقيقتها فيتصف المعدوم بالوجود.</p> <p>قالوا : مقابل النفي الإثبات وهو واحد وإلا بطل الحصر العقلي.</p> <p>قلنا : مقابل نفي الماهية تحققها.</p> <p>قالوا : مورد التقسيم للواجب والممكن.</p> <p>قلنا : بل الماهية⁽¹⁾.</p>	<p>المعلومات : إما أن يكون موجودا أو معدوما. فهناك ثلاث مسائل :</p> <p>- المسألة الأولى: في أحكام الموجودات. تصوّر الوجود والعدم بديهي لأن ذلك التصديق يتوقف على هذين التصورين. وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك. ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود وإذا كان العلم بالمركب بديهيًا كان العلم بمفرداته كذلك .</p> <p>- المسألة الثانية: ذهب جمهور من الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات. والأقرب أنه ليس كذلك لنا: أنه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود. وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام.</p> <p>احتجوا بأن مقابل النفي واحد وإلا لبطل الحصر العقلي، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو مقابل النفي واحدا ولأنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن. ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ولأننا إذا علمنا وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغيير اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضا وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك</p>

(1) ابن خلدون، لباب المحصل، ص 21.

بينهما. والجواب عن الأول أن الارتفاع مقابل كل ماهية يحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا يدل على ثبوت أمر عام. وعن الثاني أن مورد التقسيم بالوجود والإمكان هو الماهية. والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجبا أو لا يكون (1).

ولخص ابن خلدون بنفس الأسلوب تقريبا "تلخيص المحصل" للطوسي فأدرج في كل مسألة من الباب تعليقات الطوسي على محصل الرازي.

لذلك ليس غريبا أن يكون "لباب المحصل" وهو النص الفلسفي الوحيد الذي تركه ابن خلدون صعب الفهم حتى على من ألفوا التعابير الفلسفية والكلامية والتي دأب على استعمالها مفكرو الإسلام (2).

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن المؤلفين الذين لخصهما ابن خلدون في "الباب" كانوا تلخيص المحصل للطوسي أكثرهما تأثرا بالفلسفة الأرسطية. وذلك راجع إلى أن النظريات الأرسطية بدأت بعد عهد الرازي تحل محل نظريات الحكماء اليونانيين، أصحاب الجوهر الفرد والخلاء، كما أضحى التمازج حاصلا بين الفلسفة وعلم الكلام، إذ أضيفت على مؤلفات علم الكلام مسائل فلسفية تشمل تقريبا جميع مضامين هذا العلم الذي يتعلق بجملة من النظريات الطبيعية وما بعد الطبيعية.

ولقد كان "لباب المحصل" في أصول الدين مثار اهتمام الدارسين وإن قلوا باعتباره نصا فلسفيا كلاميا يكشف عن منزع ابن خلدون الكلامي والفلسفي ومدى تأثره بالخط الأشعري الذي مثله الرازي والذي مزج بين الكلام والفلسفة في مصنفاته.

فهذا الأب لوسيانو محقق "لباب المحصل" يقسم هذا المصنف إلى قسمين رئيسيين : أطلق على الأول "الفصل العقلي (فلسفة)" وأدرج ضمنه المسائل الفلسفية التي حواها الباب، كما أطلق على الثاني فصل "علم اللاهوت" الكلام

(1) الرازي، المحصل، ص 147-148.

(2) لباب المحصل، تقديم الأب لوسيانو، ص "هـ".

وأدرج ضمنه المسائل الكلامية (ركن في الإلهيات وركن في السمعيّات) وحدّد المحقّق عدد الصّفات المخصّصة لكلّ فصل كما يلي (1) :

موضوع " لباب المحصل في أصول الدين "

تصور : هل هو مكتسب أو غير مكتسب

- (1) البديهيّات - هل هو بديهي أو غير بديهي
تصديق - هل هو يقيني أو غير يقيني

أركان

(1) المقدمات

(المنطق)

(ص 2-24)

هل يفيد العلم

(2) النظر العلم بالله هل هو مستغن عن المعلم

النظر هل هو واجب وغير ذلك

(3) الدليل وأقسامه

(1) المعلومات إما موجودة أو معدومة

(2) هل الوجود عين الموجود

(3) هل هو واسطة بين الموجود والمعدوم (الحال)

(4) هل المعدوم الممكن شيء (مذهب الفلاسفة والمتكلمين)

تقسيم الموجودات عند الحكماء (واجب الوجود وممكن

(5) الوجود) : اعتراض عليه خواص واجب الوجود

وممكن الوجود عند الحكماء.

(6) تقسيم الممكن على مذهب الفلاسفة (المقولات)

واعترض المتكلمين عليهم.

تقسيم الموجود عند المتكلمين (قديم ومحدث)

(7) وخواصهما، تقسيم المحدث وبحث كل الأقسام، أحكام

الإعراض وغير ذلك .

(1) في الوحدة والكثرة.

(2) في العلة والمعلول.

أقسام

(1) المصدر نفسه، ص "ط".

2 - إنّ الكل أعظم من الجزء.

3 - الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

4 - الجسم الواحد في الزمان الواحد لا يكون في مكانين.

ويناقش ابن خلدون هذه البديهيات الأربعة التي أوردها الرازي في "المحصل" ويفندّها الواحدة بعد الأخرى ليدخل بعد ذلك في مناقشة حقيقة الإدراك الذي هو لباب المعرفة و يصوغ أدلته في صورة مسائل.

ويأتي في مقدمة تلك المسائل أنّ الإدراك يقوم على مقدمات يقينية تؤدي بنا الى نتائج، وهذا هو مفهوم الاستدلال عنده و يصل إلى أنّ الإدراك العقلي صادق في العلم و الإلهيات على خلاف ما يراه الحسيون قائلًا : "النظر المفيد للعلم موجود مطلقا خلافا للسمنية وفي الإلهيات خلافا لقوم" (1).

ولا يقر ابن خلدون الفكرة القائلة بمعرفة الله بغير مُعلّم وذلك لعدم تطابقها مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية والتي تقر بالوحي والنبوة. وهو بذلك يرد على البراهمة المنكرين للنبوة والمعتمدين على العقل فحسب : "العلم بالله تعالى مستغن عن المعلم خلافا للملاحدة...لنا العالم له مؤثر، لأنه ممكن، كان المعلم أولا". (2).

ويثبت ابن خلدون أنّ معرفة الوحي والنبوة فوق طور الإدراك البشري. وأن كل ما يتعلق بالإلهيات إنما يحتاج فيه إلى معلم أو وحي منزل وهو بذلك يخالف رأي بعض المعتزلة وابن سينا في القول بأن معرفة الإلهيات تتم عن طريق الإدراك العقلي فحسب.

وينهي ابن خلدون الركن الأول بالحديث عن مسألة الأدلة (3) وأقسامها ويلاحظ أنّ الدليل هو ما نلتزم بمعرفته عن طريق العلم (4) ، إذ العلم لا يقوم إلا على أساس من النظر والعلم الصحيح، لا الفاسد (5) أي الظن، وإن كان الظن في بعض الأحيان فيه دلالة أو أمانة إلى ضرب من العلم، وقد يكون كل من العلم والظن عقليين، وقد يشير كل منهما إلى ارتباط علة بمعلول ما (6).

(1) المصدر نفسه، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

(3) لباب المحصل، ص 21.

(4) (5) (6) المصدر نفسه.

ويناقش ابن خلدون مسائل فلسفية في هذا الركن كالزمان والحركة والسكون ويرفض الرأي القائل بحدوث الزمان ويرد على أرسطو في تقريره لحركة العالم وقدمها ويرى أن كل ما هو موجود فهو مخلوق.

كما يتناول ابن خلدون في هذا الركن مسألة الفعل الإنساني ويناقش موقف المعتزلة من قدرة الإنسان على الفعل وقولهم إن للمرء قدرة على ذلك بينما يقول الأشاعرة بالكسب، وإن القدرة من الله " (1).

ويرد ابن خلدون على رأي الفلاسفة والمعتزلة فيما ذهبوا إليه بخصوص مشكلة الإدراك الحسي وما تبوّه في شأن الإبصار والسمع والشم ... (2).

ولا يغفل ابن خلدون الحديث في هذا الركن عن الأجسام في مقوماتها وفي عوارضها ويناقش آراء المتكلمين والفلاسفة ويرد على رأي بعضهم كالنظام المعتزلي (ت 231 هـ) الذي يذهب إلى أن الجسم لامتناهي ويقول بالطفرة، إذ يرى أن الجسم بسيط وليس متناهيًا إذ النقطة كوجود لا تقبل القسمة إلى ما لا نهاية (3). وأنها تتحرك حركة حاضرة ظاهرة، بينما الجسم المركب من اللامتناهي يمتنع قطعه بالحركة...

ويخالف ابن خلدون قول ابن سينا صاحب المنزع المشائي بأن الجسم مركّب من الصورة والهَيُولَى، ويرفض دعوى بعض المعتزلة القائلين بأنّ الجسم مركب من لون وطعم، ورائحة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة قائلاً إنه لا بد لكل جسم من مقوم مكاني تحل فيه هذه الصفات المذكورة (4).

وينهي ابن خلدون الركن الثاني عن الوحدة والكمية، ويقر بوجود الكثرة لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة مسألة العلة والمعلول ويذهب إلى أن العلة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً كما يصرح بذلك الفلاسفة، وفي هذا السياق يرد على الفلاسفة والمعتزلة ويجوز في نظره صدور معلولين عن علة واحدة خلافاً للفلاسفة والمعتزلة (5).

(1) المصدر نفسه، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 47، 48.

(3) المصدر نفسه، ص 59.

(4) المصدر نفسه، ص 61.

(5) المصدر نفسه، ص 73، 76.

فالمتمأمل في تناول ابن خلدون لهذا الركن الثاني من "لباب المحصل" يلحظ أنه تطرق فيه إلى مسائل فلسفية مثل الوجود، والعدم، والجوهر، والعرض، وعدم وجود واسطة بينهما خلافا لما رآه الأشاعرة، كما استعرض ابن خلدون مسائل تتعلق بالإثبات والنفي وأجناس الموجودات، وقسم الوجود إلى واجب وممكن. ورأى أن واجب الوجود هو الله، وهو واجب الوجود لذاته وأن ما عداه واجب الوجود لغيره.

كما رأى أن الماهية لا تخلو من الوجود والعدم، وعرض لما آثاره الفلاسفة حول الوجود والماهية، والوجوب والإمكان..

وفي نهاية الركن الثاني أقر بوجود الكثرة عند كلامه عن الوحدة والكثرة⁽¹⁾، ثم ناقش مسألة العلة والمعلول⁽²⁾.

والدارس المتفحص لتلخيص ابن خلدون لهذا الركن يلحظ انه تناول مسائل فلسفية تدخل في صميم البحث الفلسفي البحث من مثل الوجود والعدم، والجواهر والأعراض، والنفي والإثبات، وأقوال الفلاسفة في شأن انقسام الوجود إلى واجب وممكن، ويرى أن واجب الوجود هو الله، فضلا عن مسائل فلسفية لصيقة بالمسائل السابقة كالوجود والماهية والعالم والزمان والمكان، والحركة، والسكون.

3 - الركن الثالث في الإلهيات :

عالج ابن خلدون في الركن الثالث من "لباب المحصل" الموضوعات التقليدية التي تعالج عادة في علم الكلام وفي الفلسفة، وجاءت تلك الموضوعات تلخيصا لمبحث الإلهيات عند فخر الدين الرازي، وتتصب تلك الموضوعات على الحديث في شأن ذات الله وفي صفاته وأفعاله وأسمائه⁽³⁾.

أورد ابن خلدون أنواع الاستدلال على وجود الذات وأقر أن لكل حادث محدثا وأن لكل أثر مؤثرا، وأن المؤثر في كل الأحوال هو الله سبحانه⁽⁴⁾، وهو الواحد في ذاته وفي صفاته وأفعاله، وهو مدبر العالم⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 74، 75.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

(3) المصدر نفسه، ص 79، 109.

(4) المصدر نفسه، ص 80 - 81.

(5) المصدر نفسه، ص 80.

والعالم كله في نظره من آثاره تعالى وإلا كان هو موجودا بفعل موجود آخر وذلك محال. وينتهي إلى القول بأن الله هو واجب الوجود كما يصرح بذلك الفلاسفة⁽¹⁾، وهو موجود ووجوده دائم أزلا وأبدا خلافا للمنكرين لذلك من الملاحدة.

والله حسب رأيه ليس بمتحيز بمكان خلافا لرأي المجسمة أو المشبهة وخاصة الكرامية⁽²⁾ التي ترى أن معبودها جسم وأنه في جهة.

كما أن الله لا يتّصف باللذة والألم خلافا لتصور الفلاسفة⁽³⁾ في اللذة العقلية، لذة المعرفة كما لا يتّصف سبحانه بلون أو طعم⁽⁴⁾.

أما الصفات الإلهية وخاصة الثبوتية منها فإن ابن خلدون يقر الصفات السبعة القديمة مثل العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام⁽⁵⁾ فالله عالم بعلم محيط خلافا لما يراه الفلاسفة⁽⁶⁾ وهو حيّ اتفاقا، وهو مريد اتفاقا وهو سميع وبصير اتفاقا⁽⁷⁾، وهو متكلم اتفاقا⁽⁸⁾ وهو باق بنفسه⁽⁹⁾.

والله عالم بكل معلوم وقادر على كل شيء⁽¹⁰⁾، وهو يفعل ما يشاء، والله علم وقدرة وحياة⁽¹¹⁾ وإرادته واجبة القدم⁽¹²⁾، وكلامه قديم⁽¹³⁾ وهو واحد⁽¹⁴⁾.

وفي ختام معالجة ركن الإلهيات وتحديدًا مبحث الذات والصفات عرّج ابن خلدون على مشكلة الرؤية التي تناولتها الفرق الإسلامية بالإثبات تارة وبالنفي أخرى.

(1) المصدر نفسه، ص 80.

(2) المصدر نفسه، ص 83 - 84 .

(3) و(4) المصدر نفسه، ص 85 .

(5) المصدر نفسه، ص 86 - 99 .

(6) و(7) المصدر نفسه، ص 88 .

(8) المصدر نفسه، ص 91 .

(9) المصدر نفسه، ص 93 .

(10) لباب المحصل، ص 93-95.

(11) المصدر نفسه، ص 96 .

(12) المصدر نفسه، ص 97 .

(13) المصدر نفسه، ص 98 .

(14) المصدر نفسه، ص 99 .

كما أن الآية الكريمة ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ تعني النظر والانتظار⁽¹⁾ وهذا عين ما فسر به أهل السنة الآية ونقدوا به تفسير أهل المعتزلة .

كما ردّ على نفي المعتزلة للرؤية ورأى أن قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ هو صفة مدح لأنه سبحانه قبل البعث لا تدركه الأبصار ولا يدرك مطلقاً لأن الإدراك يعني الإحاطة والبارئ سبحانه لا يحاط به⁽²⁾.

وتناول مسألة الفعل الإلهي⁽³⁾ وأقر أن الله هو الفاعل على الحقيقة خلافاً للمعتزلة وأكد أن الإنسان لا يتمتع بالاختيار المطلق، وأن الله خالق كل شيء⁽⁴⁾ ولا يُسأل عما يفعل.

ولا يشاطر ابن خلدون ما تراه المعتزلة من أن الحسن والقبح ذاتيان بل يرى أنهما شرعيان⁽⁵⁾ ويلاحظ أن القبح والشر ليس من الله ، كما ينفي نسبة اللطف والعوض والصّلاح والأصلح إلى الله⁽⁶⁾. ولا يُقرّ إسناد الأفعال تماماً إلى الإنسان ويرى أنها تُكتسب من الله على غرار الأشاعرة على وجه العموم.

وفي القسم الأخير من ركن الإلهيات يشير إلى أسماء الله ويلاحظ أن اسم أي شيء إما أن يدل على ماهية أو على جزء منها أو على صفتها الحقيقية أو الإضافية أو السلبية أو على ما يتركب عنها⁽⁷⁾ فالاسم الدال على ماهية الله تعالى إن كانت معلومة لنا يعتبر جائزاً⁽⁸⁾ أي صحيحاً، وإن كان هذا الاسم مشيراً إلى جزء إلهي فانه يعتبر باطلاً أي محالاً لأن ذاته سبحانه لا تقبل التجزئة⁽⁹⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 102.

(2) المصدر نفسه ، ص 103.

(3) المصدر نفسه، ص 103.

(4) المصدر نفسه، ص 105.

(5) المصدر نفسه، ص 106 - 107.

(6) المصدر نفسه، ص 108.

(7) و(8) لباب المحصل، ص 110.

(9) لباب المحصل، ص 110.

والسلف الذين يرون أنه تصديق وعمل وإقرار ⁽¹⁾ ويثبتون أن فعل الواجبات هو الدين بدليل الآية الكريمة : "وذلك دين القيمة". (البينة : 5)

فالإيمان لا يزيد ولا ينقص ⁽²⁾ عند ابن خلدون خلافا للمعتزلة والسلف، أما الكفر فهو عنده إنكار ما علم بالضرورة من الدين وبما جاء به الرسول الأكرم ولا يكفر أحد من أهل القبلة ⁽³⁾ .

وينهي ابن خلدون الركن الرابع في السمعيات بالحديث عن الإمامة وهي كما يرى إما واجبة عقلا على الله وإما واجبة على الخلق ويشير إلى أن المعتزلة قالت هي سمعية وأن الخوارج قالوا إنها لا تجب ⁽⁴⁾ .

وعلى الرغم من أنه يرى أن الإمامة هي مصلحة اجتماعية كما أثبت في المقدمة ⁽⁵⁾ إلا أنه يعرض المسألة من وجهة نظر الشيعة التي ترى وجوبها ويسرد سردا تسلسليا أنواع الشيعة فيقول : "إنها جنس تحتها أنواع ، ومنها الإمامية الاثني عشرية التي قالت بإمامة علي ابن أبي طالب بعد النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده الحسن وأخوه الحسين، وصولا إلى المهدي المنتظر" ثم يقول ابن خلدون : "... ويتسلسل الزيدية من الإمام زيد ابن علي زين العابدين... وأما الإسماعيلية فيتسلسلون بداية من إسماعيل بن جعفر الصادق" ⁽⁶⁾ .

ويورد رأي الرازي في الإسماعيلية إذ يرميهم بالفسق بل بالكفر، لأنهم يقدحون في الشرع ⁽⁷⁾ ويقولون بالقدم كما يردّ على بعض مبادئ الشيعة وخاصة التقية والبدء ⁽⁸⁾ .

وهكذا تكتمل الأركان الأربعة التي كونت كتاب " لباب المحصل " في أصول الدين، الأثر الفلسفي الوحيد لابن خلدون، إذ غلبت على هذا السفر الخلدوني السمة الكلامية الفلسفية تأثرا بالفخر الرازي.

(1) و (2) المصدر نفسه.

(3) و (4) المصدر نفسه، ص 127.

(5) المقدمة، دارالكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص 465.

(6) لباب المحصل، ص 129.

(7) لباب المحصل، ص 133.

(8) المصدر نفسه.

فقط وإنما حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفرغ القلب للمعبود ⁽¹⁾ كي تصير الطاعة فطرة وهي المرتبة العالية من الإيمان وهي المرتبة الثانية من العصمة التي هي واجبة للأنبياء ⁽²⁾.

موضوعات علم الكلام

ويحدد ابن خلدون موضوعات التوحيد أو علم الكلام أو علم العقائد قائلا : "وأعلم أن الشارع وصف لنا الإيمان الذي هو في المرتبة الأولى تصديق وعين أمورا مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بالسنتنا وهي العقائد التي تقررت في الدين. قال صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان فقال : " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره ". وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام " ⁽³⁾.

فالموضوعات الإيمانية التي حددها ابن خلدون تمثل أركان الإيمان الستة الواجب الإيمان بها على كل مؤمن وتتجلى في :

1 - الإيمان بالله.

2 - الإيمان بالملائكة.

3 - الإيمان بالكتب السماوية.

4 - الإيمان بالرسل.

5 - الإيمان باليوم الآخر.

6 - الإيمان بالقدر خيره وشره.

وهي نفس الأركان التي تضمنها حديث جبريل في شأن الإيمان.

ويلاحظ ابن خلدون أن الشارع لما أمرنا بالإيمان كلفنا اعتقاد تنزيهه عن مشابهة المخلوقين، ثم توحيده، ثم اعتقاد أنه قادر ومريد، وعالم، ثم اعتقاد بعثة الرسل، ثم اعتقاد أن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب وتلك هي أمهات العقائد

(1) المقدمة، ص 460.

(2) المصدر نفسه، 462،

(3) المصدر نفسه.

وهكذا تتضح الرؤى ويتجلى المنزع الكلامي والفلسفي الخلدوني من خلال " لباب المحصل " و " المقدمة " وتحديدًا بعد عرض المسائل الكلامية والفلسفية التي عالجها في الأثرين والتي بدا من خلالها متكلمًا وفيلسوفًا أشعريًا لم يخرج عن المذهب الأشعري في تصويره لله سبحانه أو صفاته أو رؤيته يوم القيامة، وإثباته للنبوة والعصمة والاصطفاء للأنبياء، فضلًا عن إقراره بإعجاز القرآن الكريم وإيمانه بالبعث روحًا وجسدًا، واعتباره الإمامة مصلحة اجتماعية، لا ركنا من أركان العقيدة كما هو الحال عند الشيعة الإمامية.

كما بدا ابن خلدون صاحب ثقافة فلسفية واسعة، و ألم بموضوعاتها المتنوعة فكان لها أثرها في تفكيره ومنهجه إذ صرح أن الفلسفة على ما فيها تشحذ الذهن وتعين على سلامة البرهنة والاستدلال ⁽¹⁾، الأمر الذي يجعله أحد فلاسفة الإسلام البارزين، وبه تستمر السلسلة دون انقطاع ⁽²⁾ فإذا كان ابن رشد (ت 595 هـ) وفخر الدين الرازي عَمَيَّ الفكر الفلسفي الإسلامي مشرقًا ومغربًا في القرن السادس الهجري، وابن سبعين (ت 669 هـ) والتفتازاني (ت 710 هـ) علميه في القرن السابع، فالإيجي (ت 756 هـ) وابن خلدون (ت 808 هـ) يأتیان على رأس فلاسفة الإسلام في القرن الثامن الهجري.

(1) المقدمة، ص 519.

(2) مذكور إبراهيم، ابن خلدون الفيلسوف، مقال، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد، ص 133.

